

RYSZARD WI NIEWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

EPISTEMOLOGICZNA I ANTROPOLOGICZNA INTERPRETACJA ETYKI ARYSTOTELESA

Spory o metodologiczny status etyki toczą się zwykle w korespondencji z Arystotelesem. *Etyka nikomachejska* dostarcza bowiem argumentów nawet zgoła odmiennym koncepcjom. Ta pierwsza w naszej kulturze próba teoretycznego wyjaśnienia i uzasadnienia aktu moralnego *in concreto* oraz *in generis*, dzieło charakteryzujące się metodologicznym pluralizmem, zorientowane na uchwycenie specyfiki działania i właściwego mu poznania, jest traktatem na tyle nowoczesnym, że nie wyczerpuje swej heurystycznej ani hermeneutycznej, ani metodologicznej wartości w klasycznych komentarzach renesansu, lecz — po oświeceniowo-pozytywistycznej przerwie — wraca i inspiruje etyk XX-wieczną (widać to np. u W. D. Rossa czy N. Hartmanna). To wielopłaszczyznowy wgląd w moralność, sprawiający, że komentatorzy zwykle znajdują w nim to, czego szukają. Znaczący, mimo że oparty na fragmentach *Etyki nikomachejskiej*, zwłaszcza w powiązaniu z *Etyką eudemojską* lub innymi pismami, usiłowała budować wycieczki do jednego systemu etycznego i wycieczki do jednego jego uprawomocnienia. Jeden z nich nie jest jednak dostatecznie zamknięty, jeżeli chodzi o regulację i uzasadnienie sposobu życia i współżycia. Wiele o tym pisano, a w polskiej literaturze dobitnie wyraził to swego czasu Władysław Tatarkiewicz w rozprawie *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, podkreślając wielotkowo i wielowymiarowo tę etykę.

Witold Wróblewski — polski tłumacz *Etyki wielkiej* i *Etyki eudemojskiej* (PWN, Warszawa 1977) — po wycieczce omawianej problematyce książki zatytułowanej *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*². Rozprawy te można odczytywać zarówno jako kolejną próbę rekonstrukcji naczelną zasadę w etyce Arystotelesa, ale także — jako historyczno-analityczny opis natury filozofii praktycznej. Druga perspektywa, ukazująca zło ono faktu moralnego i trudno określenia naczelną przesłankę etyki, jest zarazem świadectwem współistnienia otwartości poznania moralnego i skłonności ludzkiego umysłu do poszukiwania uzasadnień absolutnych.

¹ W. Tatarkiewicz: *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*. „Przebieg Filozoficzny”, t. XXXVI, z. 1-2, 1933. Wcześniej po francusku: *Les trois morales d'Aristote*. „Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques”. Paris 1931.

² W. Wróblewski: *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*. Toruń 1992, s. 129. Dalej w tekście będąc powołane strony tej rozprawy.

Autor uprzywilejowuje perspektyw rekonstrukcyjn , odnotowuje wielow tkowo , sporno i otwarto perypatetyckiej spu cizny, prezentuje szeroki przegl d wspóczesnych stanowisk w sporze o najwa niejsz w niej zasad etyczn i jej uprawomocnienie. Zalet referowanych bada jest wykorzystanie szerokiej bazy ródlowej, wykraczaj cej poza etyczne i polityczne pisma Stagiryty. Powstała w rezultacie rozprawa przekracza zapowiedzian we *Wst pie* formuł wprowadzenia do lektury pism praktycznych Arystotelesa. Rozprawa zawiera bowiem tez , e antropologia zawarta w pismach praktycznych Arystotelesa ukazuje człowieka jako istot , która w poszukiwaniu prawdy absolutnej transcenduje wiat do wiadczenia, natury i zwi zków społecznych—co jest podstaw wewn trznej spójno ci i aksjologicznej orientacji jego etyki. Teza ta budzi w tliwi ci z perspektywy etyki, która w duchu metodologicznego nonnaturalizmu przyjmuje epistemologiczny punkt widzenia, pytaj c o mo liwo uprawomocnienia przekona moralnych, respektuj cego logiczny zakaz dedukowania zasad moralnych z filozoficznych teorii człowieka i wiata. Dyskusja o Arystotelesie staje si w ten sposób okazj do dyskusji o etyce.

I. Przedmiotowi, metodzie i specyfice wiedzy praktycznej po wi cona jest pierwsza cz rozprawy. Obracamy si tu w sferze zainicjowanego przez Arystotelesa pogl du, e wiedza praktyczna wcale nie jest mniej naukowa, jedynie — bardziej skomplikowana. Interesuj ce, e specyfika poznania praktycznego dostrze ona została ju w momencie narodzin etyki. Odt d uchwycenia natury poznania etycznego jest problemem, który czeka na rozwi zanie. Arystoteles, zdaje si , w niektórych wypowiedziach sprowadza problem wiedzy praktycznej do kwestii prakseologicznej, przypisuj c rozs dkwó namysł, a retoryce zach canie do wyboru wła ciwych rodków do celu. Trudno mu jednak oderwa te rozwa ania od zagadnienia kontroli warto ci i uzasadnienia celów. Je li nawet twierdzi, e nad celami nikt si nie namy la, a zwłaszcza nad szcz cciem, jako celem ostatecznym, to jednak na stronicach *Etyki nikomachejskiej* widoczna jest troska o wybór wła ciwych celów, jak i o wła ciw definicj szcz cia. Spór o definicj jest zreszt zakamulowanym sporem aksjologicznym Tak wi c wiedza praktyczna jest czym wi cej ni prakseologii etyczn , nie redukuje roli rozumu w etyce do rozpoznania optymalnych rodków, lecz wchodzi w problematyk celów działania, ich hierarchii, okre lenia celu najwy szego. O tym przekonuje tak e lektura ksi ki Wróblewskiego.

Przedmiot filozofii praktycznej został uj ty przez Autora maksymalnie szeroko. Metoda dochodzenia do wiedzy praktycznej nie da si bowiem, twierdzi, odczyta tylko z pism etycznych, ale tak e — ze stronic *Polityki*, *Retoryki* i innych tekstów praktycznych. W rozprawie przekonuj co udokumentowana jest teza, e arystotelesowska retoryka, strategia i ekonomika, zaliczane w komentarzach do umiej tno ci wytwórczych, rozwijaj si w istocie w zwi zku z dobrem człowieka. Analiza fragmentów *Retoryki* oraz przegl d literatury problemu (F. Wehrli, Ch. L. Johnston) pozwala Wróblewskiemu stwierdzi istnienie strukturalnego zwi zku retoryki z nauką o pa stwie, dialektyk i etyk . „Nie ma zatem w tliwi ci—pisze— e retoryka dokładnie mie ci si w granicach wiedzy praktycznej” (s. 48). Arystotelesowa koncepcja retoryki podkre la poznawczy charakter wymowy, charakteryzuj cej si tym, e ujawnia ró ne strony rozwa anej sprawy, mo liwy przebieg wydarze i ich dalsze

skutki — a to wspiera człowieka w podejmowaniu decyzji (por. s. 52). W *Retoryce* Arystoteles wyraża nieokreślane zadanie etyki, gdy twierdzi, że „wymowa doradcza ma zachęcać nas do czegoś lub od czegoś powstrzymać” (1358b9), że „ma na uwadze pożytek lub szkodę” (1358 b 22), że dotyczy spraw dyskusyjnych, które zależą od nas, że „dotyczy nie samego celu, lecz środków, które do niego prowadzą” (1362 a 17). Toteż konkluduje Autor: „Retoryka pozostaje zatem w sferze tych samych pojęć: dobra i szkodliwa oraz obowiązków i zadań, co nauka o państwie” (s. 54). Lektura tej części rozważa i nasuwa silne skojarzenia zarówno z renesansowym daniem do wzięcia retoryki w służbę etyki i wychowania (co było wyrazem wpływu Arystotelesa), jak i współczesnymi tendencjami do interpretowania etyki jako zaledwie sztuki perswazji moralnej, zmierzającej do wywoływania pożądanych postaw.

Podsumowując rozważania o przedmiocie poznania praktycznego Wróblewski stwierdza, że chodziło mu przede wszystkim o jego zakres, obejmujący to, co rozmaitym analizom wymyka się, a jednak wiedza praktyczna pozostaje. Retoryka — to przecież warte doświadczenie społecznej komunikacji; ekonomika — to etyka społeczna i rodzinna; strategia — to etyka porozumiewania się podczas wojny. Jednak nie są to umiejętności wyliczone praktyczne, jak etyka czy polityka, wymagające bowiem fachowego przygotowania (np. umiejętności przemawiania) i — jak się zdaje — są ponieważ równie umiejętnościami wytwórczymi. Należy one zarazem do zakresu wiedzy praktycznej i umiejętności praktycznych (nie tylko wytwórczych), o ile uczestniczą w podejmowaniu przez człowieka decyzji oraz w uwiadomianiu ludziom wartości moralnych. Dlatego nie należy do retoryki, ekonomiki i strategii umiejętności praktycznych (por. s. 63-64).

Co wynika z tak szeroko rozumianego przedmiotu filozofii praktycznej dla zrozumienia specyfiki etyki i poznania praktycznego w ogóle? Czy wnoszą one jakieś nowe sugestie, dostarczają materiału na rzecz którejś z interpretacji filozofii praktycznej Arystotelesa? Niewątpliwie ten zakres ujęcia filozofii praktycznej poszerza pole dyskusji o metodzie, ale i pozwala Autorowi wydobyc z tekstów *Polityki*, *Retoryki*, *Etyki eudajmonistycznej* argumenty na rzecz naturalistycznej orientacji w etyce, odwołującej się do koncepcji człowieka jako istoty zmierzającej do poznania prawdy i postępującej na tej drodze racjonalnie. Wrodzone człowiekowi pragnienie prawdy, o którym Stagiryta mówi w *Etyce eudajmonistycznej* (I, 6) i *Retoryce* (1355 a 15), staje się podstawą traktowania poznania jako otwartego, transcendującego do wiadomości. Wprawdzie nie tutaj jeszcze nie jest przesądzone, niemniej skupienie na antropologicznej warstwie przedmiotu filozofii praktycznej pozwala Wróblewskiemu stwierdzić, że: „Natura człowieka (...) wraz ze wspomnianym przyrodzonym człowiekowi pragnieniem prawdy stanowi właściwe kryterium, ale jak zobaczymy, wcale nie musi być ono ostatecznym kryterium dla wiedzy moralnej” (s. 41).

Właściwie epistemologicznej perspektywie ujęcia specyfiki poznania praktycznego znajduje inne rozwiązanie w etyce teleologicznej (eudajmonistycznej), wyznaczającej ideały życia, inne wartości w etyce. W pierwszym przypadku etyka potrzebuje antropologii, by mogła zdefiniować szczęście jako oczywiste dobro najwyższe. Antropologia staje się tym samym fundamentem etyki i jej *quasi*-uzasadnieniem. Etyka nie odwołuje się do antropologii. Spróbujmy je zanalizować, pamiętając, że eudajmonistyczna etyka Arystotelesa skazana jest na hierar-

chiczno-teleologiczn struktur teoretyczn , podczas gdy etyka cnót ka de działanie skłonna jest ujmowa jako cel samoistny i dlatego dobrze pasuje do niej struktura o spłaszczonej hierarchii. Tote ostatecznie dla teleologicznej etyki szcz cia usiłuje Arystoteles adoptowa logiczne struktury sylogizmu, lecz jego teoria sylogizmu praktycznego nie jest kompletna i konsekwentna³. Etyce cnót z kolei bardziej odpowiada logiczna struktura poznania empirycznego, przy czym jednak Arystoteles próbuje okre li i tu specyficzne cechy do wiadczenia etycznie relewantnego.

Motyw empiryzmu moralnego w etyce Arystotelesa dostrzegany jest przez wielu komentatorów. J. D. Monan wskazuje na uwikłanie antropologii w prefilozoficzne do wiadczenie moralne oraz przedstawia nowe odczytanie Arystotelesa, ujawniaj ce pokrewie stwo z niektórymi pr dami współczesnej filozofii, zwróconymi w stron do wiadczenia moralnego⁴. Wróblewski twierdzi, e cho do wiadczeniu w etyce przypisuje Arystoteles szczególn rol , nie stanowi ono jednak ostatecznego kryterium wiedzy moralnej. „Do wiadczenie jest zaledwie ródłem naszych obserwacji, sk d czerpiemy znajomo zachowa i ludzkich postaw. (...) Arystoteles dobrze o tym wie i jest wiadomy tego, e do wiadczenie nie jest wystarczaj cym ródłem moralnego poznania. Dał temu wyraz w *Etyce eudemejskiej*, gdzie, jak pami tamy, przestrzegał, aby polityk nie rezygnował z naukowego badania, które pozwala pozna istot rzeczy i przyczyn , chocia jest to domen filozofa. Arystoteles zatem nie rezygnuje z naukowego poznania w etyce, ale da jedynie stosowania wła ciwych dla tego zakresu wiedzy metod” (s. 36-37).

W tpiwo , czy do wiadczenie jest dla Arystotelesa jedynie punktem wyj cia, czy mo e uzasadnienie etyki zamyka si w granicach swoistego dla niej do wiadczenia, mo e by osi sporu o natur perypatetyckiej etyki. Cytowane i analizowane przez Wróblewskiego fragmenty X ksi gi *Etyki nikomachejskiej* wiadczy mog zarówno na rzecz interpretacji, która zwie czenie i fundament etyki znajduje w ideale ycia teoretycznego, jak i wspiera empirystyczne odczytanie etyki Arystotelesa, poniewa ko czy on t ksi g wezwaniem do powrotu na drog empiryzmu. Przypomnijmy: „Naley wi c powy sze wywody sprawdzi porównuj c je z faktami i z yciem, i je li s zgodne z faktami, przyj je, je li za niezgodne — uwa a je za puste słowa” (1179 a 20)⁵. Tre ostatnich akapitów *Etyki nikomachejskiej* — to wyra ny zwrot w stron empirystycznej etyki cnót. Dalszej lekturze rozprawy Wróblewskiego towarzyszy musi wi c pytanie: jak wpisa w proponowan wykładni Arystotelesowej etyki te wypowiedzi Stagiryty, w których odwołuje si on do kompetencji ludzi do wiadczonej i do wiadczenia jako ostatej, rozstrzygajcej instancji poznania moralnego?

Z perspektywy współczesnej sytuacji metodologicznej w etyce stajemy przed dobrze znanym dylematem pogodzenia do wiadczalnego charakteru etyki z d eniem do ufundowania jej na pewnych, niepodwa alnych zało eniach. Dylemat ten — ukształtowany w dialogu Arystotelesa z etyk Płatona — obecny w etyce Hume’a

³ Por. J. Kalinowski: *Teoria poznania praktycznego*. Lublin 1960, s. 20n.

⁴ Por. J. D. Monan: *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*. Oxford 1968, s. 149n.

⁵ Jak e to przypomina pó niej sze wezwanie D. Hume’a, aby w badaniu odrzuci to, co nie dotyczy relacji mi dzy ideaami b d impresji.

i Kanta, problematyzuje etykę po dzie dzisiejszy. Wróblewski potwierdza to pisz c: „W zakresie wiedzy etycznej nie mo emy zatem liczy na prawd ostateczn , gdy sama materia nie pozwala na sklasyfikowanie ludzkich zachowa (...)” (s. 37). Ograniczenie poznania moralnego do dziedziny „postrze e etycznych” nie zado-wala, nie daje bowiem pewno ci. Autor wyja nia to, pisz c: „Arystoteles, odchodz c od rygorystycznego widzenia wiata oczyma duszy wzorem swojego mistrza, pozba-wił si metafizycznej pewno ci rozumienia dobra, do której odwoływał si Platon” (s. 38). Zauwa my, e zmiana akcentu w stosunku do pogl dów Sokratesa i Platona musiała wyda owoc w postaci empirystycznej reorientacji etyki, ale zarazem stanowiła wyzwanie dla pragnienia pewno ci, prawdy. Stagiryta nie mógł tego d enia zlekcewa y , tote konflikt mi dzy praktyczno-empirystyczn natur poznania moralnego a teoretyczno-racjonalistycznym d eniem do pewno ci wydaje si wyznacza linie sporu i scen dramatu, jaki rozgrywa si w *Etyce nikomachejskiej* i pó niej w historii etyki.

II. Szerokie pojmowanie wiedzy praktycznej stanowi pole poszukiwania zasady rekonstrukcji naczelnej idei praktycznej. Droga do prawdy etycznej wiedzie wi c, zdaniem Wróblewskiego, przez antropologi , która ma zast pi zerwany zwi zek etyki z metafizyk oraz przywróci etyce spójno i pewno kryteriów. „Wydaje mi si —twierdzi— e jednym z powodów, dla których nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie, czy Arystoteles widzi mo liwo udziału pierwiastka transcendentnego w rozwi zywaniu ludzkich spraw, jest brak dot d próby okre lenia miejsca człowie-ka w filozofii Arystotelesa (...) Spór o istnienie normy absolutnej w filozofii praktycznej Arystotelesa implikuje rozwa enie mo liwo ci skonstruowania antropologii Arystotelesa” (s. 67). Ten sokratejski w tek ma jednak wspomniany ju szkopuł metodologiczny. Zagadnienie to jest kontrowersyjne i trudne. Rozpoznanie antropologicznej zawarto ci pism praktycznych jest w istocie odwrotem od poznania praktycznego — w stron poznania teoretycznego. Pytamy przecie o teoretyczn kwes-ti , czym jest człowiek? Poznanie praktyczne sprz gni te jest z poznaniem teoretycznym, ale je li dotyka ono naczelných przesłanek, powstaje niebezpiecze stwo reduk-cji poznania praktycznego do teoretycznego. Tym te nale y tłumaczy opór niektó-rych komentatorów Arystotelesa przeciwko specyfikacji poznania praktycznego.

Rekonstruuj c antropologi Arystotelesa Autor opowiada si po stronie tych komentatorów, którzy wskazuj , mniej lub bardziej wyra nie, na uwikłanie wiedzy praktycznej w filozofii człowieka (R. A. Gauthier, K. Fritz, P. Wehrli, M. Fleischer). Wróblewski twierdzi, e Arystoteles budował swój prawd o człowieku, szukaj c jego *differentia specifica* w rodowisku przyrody o ywionej. W zwi zku z tym rozwa ane jest zagadnienie, czy wyodr bniaj c człowieka i wynosz c go ponad przyrod , wi zaś Stagiryta byt ludzki z tym, co niewidzialne, metafizyczne, boskie. A tu napotykamy rozbie no ci interpretacyjne.

Analiz Arystotelesowej antropologii rozpoczyna Wróblewski od problemu spo-łecznej natury człowieka Podkre la, e jej istot jest naturalny zwi zek mi dzy yciem i wspólnot , bowiem ludzie skupiaj si i podtrzymuj wspólnot „dla same-go ycia” (por. *Polit.*, III 4, 3). Poza społecze stwem mo e pozostawa tylko n dznik, bóg albo zwierz . Lektura *Polityki* pozwala jednak wskaza najistotniejsz i wła ci-

w tylko człowiekowi zdolno , jak jest *logos*. W wiecie istot yj cych to wyró nia człowieka, e „on jedyny ma zdolno rozumienia (*aisthesis*) dobra i zła, sprawiedliwo ci i niesprawiedliwo ci i tym podobnych” (*Polityka* I, 1, 11 — w tłum. Wróblewskiego)⁶. Powołany fragment pozwala ostatecznie Autorowi stwierdzi , e „wła ciwo ci ludzkiej natury (...) jest *logos*, oznaczaj cy zarazem mow i zdolno pojmowania warto ci moralnych: dobra i sprawiedliwo ci” (s. 77). Nast pny fragment (I, 12) precyzuje t wła ciwo , wyró niaj c w niej „zdolno umystow ” i „zdolno moraln ”, *phronesis* i *arete*.

Polityka, jako traktat pó niejszy od etycznych pism Arystotelesa, w kilku miejscach zbiera owoc rozwa a zawartych w *Etyce nikomachejskiej*, wpisuj c je w skondensowanej postaci w tło analiz społecznych. Pozwala to m. in. wyra niej uchwyci ró nice i natur zwi zku mi dzy intelektualn cnot rozs dku i etyczn cnot dzielno ci. W tek cie *Polityki* znajduje wi c Wróblewski podstaw dla stwierdzenia, e z dwu zdolno ci — umysłowej (*phronesis*) i moralnej (*arete*), tylko pierwsza mo e uczestniczy czynnie w złu, podczas, gdy *arete* „zawsze jest zdolno ci pozytywn ”. Autor pisze dalej o dzielno ci, e: „(...) przeciwstawia si złu i jest konieczna, aby uchroni człowieka przez nadu yciem rozumu, bo bez moralnego poczucia (*arete*), (...) człowiek staje si «najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w po dliwo ci zmysłowej i arłoczno ci»” (s. 78).

Rozwa my rzecz po kolei, zaczynaj c od uwag dotycz cych rozs dku. Intelektualizm Greków w zderzeniu z problematyk moraln osi gn ł w analizach Arystotelesa wiadomo ograniczonych mo liwo ci rozumu w sferze praktycznej, cho daleko było mu jeszcze do redukowania w tku racjonalistycznego do roli instrumentalnego uj cia warto ci — jak zdarzyło si to pó niej Hume’owi czy Schelerowi. Arystoteles dostrzegał, i rozum przeobra a si w spryt, o ile odrywa si od dzielno ci, a nast pnie — je li kieruje si niegodziwo ci — w chytro . Niew tpliwie ogranicza to racjonalizm w etyce: rozs dek nie jest w stanie samodzielnie i bezbł dnie optowa przy wyborach najlepszych. Rozum bez dzielno ci mo e b ł dzi , rozs dek jako cnota intelektualna jest sam z siebie moralnie lepy.

Zdolno aksjologicznego orientowania wyborów przynale y *arete*, która w *Polityce* tłumaczona jest jako „poczucie moralne” lub „zdolno moralna”. W terminach tych odzwierciedla si specyfika władzy moralnego s dzenia, jej *quasi*-empiryczny charakter, przejawiaj cy si w intuicyjnym, bezpo rednim ujmowaniu warto ci. Człowiek dzielny chce dobra obiektywnego, wybiera dobrze, jego wybory s wzorem do na ladowania. Jednak w cytowanym fragmencie *Polityki* powiada Stagiryta, e zdolno ci umysłowe i moralne mog by nadu ycie, a nast pnie — e *arete* Ubezpiecza człowieka przed niewła ciwym u yciem rozumu. Wróblewski widzi w tym sprzeczno , niez rczne wyra enie my li przez Stagiryta , poniewa *arete* u Greków zawsze uchodziła za warto dodatni , i dlatego nie mo e ulec wypaczeniu.

⁶ Ten sam fragment w tłumaczeniu L. Piotrowicza oddaje termin *aisthesis* — przez Rozró nianie”. Wróblewski w innym miejscu tłumaczy *aisthesis* jako „pojmowanie”. W *Etyce nikomachejskiej* termin ten tłumaczony jest jako „wycucie”. Tak czy inaczej tekst *Polityki* potwierdza zdolno intuicyjnego (bezpo redniego) ujmowania (rozró niania, rozumienia, pojmowania wzgl dnie wyczuwania) dobra i zła.

S dz , e na niejednoznaczno t spojrze mo na równie jako na wyraz dojrzwania innego uj cia dzielno ci, przypominaj cego ewolucj znaczenia takich poj , jak moralno czy warto — ku ich aksjologicznie neutralnemu u yciu. Mo na te widzie w tym sygnal nowego spojrzenia, polegaj cego na przekonaniu, e ró dła moralnego dobra i moralnego zła s w człoowieku te same, e poczucie moralne, dzielno , ma poniekd t sam przyczyn , co niegodziwo . Historia etyki ilustruje ten problem sporem o zdolno człowieka do samodzielnego i obiektywnego rozpoznania ró nicy mi dzy dobrem i złem. Niespójno ci w tekstach Arystotelesa mog by interpretowane jako wiadectwo pocz tku procesu rozpoznawania tego problemu.

Zdziwienie Wróblewskiego co do niespójno ci wypowiedzi Stagiryty mo e by odczytane tak e jako wpływ ujmowania zła, wad, w kategoriach „braku” dobra lub cnoty, zepsucia naturalnej zdolno ci do doskonała ci człowieka. Jednak klasyczna teoria zła jako „braku” ma podstawy raczej w metafizyce, ni w etyce Arystotelesa. Tak czy inaczej przywykli my do niej, i tym chyba mo emy tłumaczy wypowied Wróblewskiego, e w wietle koncepcji Arystotelesa człowiek „post puje le i niegodziwie, bo zabrakło mu *arete*, moralnej doskonała ci, bez której intelektualne poznanie mo e ulec wypaczeniu, a człowiek zdegenerowaniu” (s. 80). W tym samym duchu nale y traktowa uwagi na temat natury i ródeł bestialstwa, które w koncepcji Arystotelesa jest złem absolutnym, kra cem zła, osi ganym tylko przez człowieka (por. *EW* II, 5; *EN* VII, 1 i 5). To poziom zwierz co ci, a jego przeciwie stwo trudno jest okre li . wiadomo zła jest tu wyra niejsza ni rozpoznanie i mo liwo okre lenia przeciwnego bestialstwu dobra. A jednak, Autor sam przyznaje, e ró dło okrucie stwa i ró dło dzielno ci s u Stagiryty tej samej natury, tkwi w tym, co wyró nia człowieka ze wiata zwierz t, bowiem przekracza on granic zwierz co ci w kierunku dobra i zła (por. s. 75). W tym uj ciu antropologia nie dostarcza argumentów na rzecz tezy o moralnym zdeterminowaniu człowieka do dobra. Człowiek ma po prostu umysłow i moraln zdolno bycia zarówno cnotliwym, jak i niegodziwym. Mówi c inaczej: człowiek ma wprawdzie szans wyd wigni cia si z sytuacji moralnej nieoznaczono ci, skoro natura wyposa yła go w zdolno ci umysłowe i moralne, ale nie ma pewno ci, czy zrobi z nich dobry u ytek.

Rozwianie tych trudno ci obiecywała natomiast teleologiczna perspektywa etyki, zorientowana na zdefiniowanie najwy szego celu człowieka, odwołuj ca si do antropologu. Kluczowym zagadnieniem staje si teraz analiza funkcji (*ergon*) człowieka. Punktem wyj cia jest słynne porównanie funkcji, jakie maj do spełnienia fletnista, rze biarz, cie la i jakikolwiek rzemie lnik—z funkcj człowieka w ogóle, bowiem czynno , jak ma do wykonania ka dy z nich, czynno wła ciwa jego funkcji, stanowi cel jego działalnoci, jego dobro , cnot . Cho nad tym porównaniem unosi si wprawdzie wahanie, jakie zawarł był autor *Etyki nikomachejskiej* w zdaniu: „tak te si zdaje i by u człowieka, je li istnieje jaka swoista jego funkcja” (*EN* 1097 b 27n), to Wróblewski, post puj c ladem wywodu Stagiryty, pokazuje, i funkcj człowieka wyró niaj c człowieka ze wiata istot ywych jest działanie w nim „pierwiastka rozumnego”. Pierwiastek ten, powoduj cy naturalne d enie do prawdy, jest siła , która — je li zostanie uruchomiona i skorelowana z dzielno ci — popycha i prowadzi człowieka ku przejrzysto ci aksjologicznej.

Czytelnik skłonny do pozostawiania przy praktyczno-empirystycznej interpretacji Arystotelesa b dzie argumentował, e działanie rozumne nie jest jeszcze ze swej istoty działaniem dobrym, szlachetnym. W tym kontekście wraca problem niewystarczalności próby zdefiniowania dobra przez rozum, który przecie inaczej działa w człowieku szlachetnym (*spoudaios*—które tłumaczy D. Gromska jako „etycznie wysoko stojący”), a inaczej w człowieku tej właśnie ciwoci pozbawionym. Przypominajmy tu te problem okrucieństwa, chytrości i wad ludzkich w ogóle, które czsto wi rozum w stopniu nie mniejszym niż zalety moralne. Przypomina się analogia z gracytysty i cytrzysty dobrego: przy czym ten drugi „do swojej gry dodaje doskonałość” (s. 83). Arystoteles określa to niezbyt precyzyjnie wyjaśniając, e tu „do funkcji w ogóle przyłącza się tylko ów wyszy stopień spowodowany dzielnością” (EN 1098 a 10n). Widawicie, e dzielność nie redukuje się do ogólnej funkcji, lecz rozgrywa się w jej obrębie, e *differentia specifica* działania moralnego nie zamyka się w funkcji bycia istot rozumnych.

W argumentacji Wróblewskiego wyeksponowany został więc charakterystyczny dla kultury greckiej, długotrwały i cisły związek między *ergon* i *arete*. Zauważamy jednak, e doskonałe (dobre i piękne) spełnienie rozumnej funkcji człowieka odróżnia wprawdzie człowieka od zwierzęt, ale wysiłek w kierunku określenia istoty dobrego postępowania cięgle daje tylko efekt formalny. Nadal stoimy przed nieokreślonością tego, co należy rozumieć przez „dobrego człowieka” i „dobrego cytrzystę”. Jeden i drugi miałyby, zdaje się, doskonale spełnić swoją funkcję, czyli postępować rozumnie, grać na cytrze — w stopniu doskonałym. Arystotelesowi i etyce przez wieki nie chodziło jednak o to, by życie było maksymalnie rozumne, co mogłoby wynikać z ogólnikowego wskazania rozumu jako funkcji człowieka, lecz o to, eby ponadto postępowanie człowieka było jeszcze dobre, by rozum był dobrze użyty. Wróblewski potwierdza to także, pisząc: „W *Etyce nikomachejskiej* (...) Arystoteles nie zadawała się samym faktem posiadania rozumu czy nawet postępowaniem zgodnym z rozumem, ale chciałaby, aby to działanie było dobre i piękne, zupełnie tak samo, jak to było w przypadku cytrzysty, wybitnego cytrzysty, grającego dobrze na swoim instrumencie. (...) Arystotelesowi chodzi zatem nie o życie w ogóle, (...) czy funkcję (*ergon*) właśnie człowiekowi, ale na to przede wszystkim zwraca uwagę, aby człowiek wykonywał poprawnie należące do niego przez naturę zadania. (...) Osobiste zdolności wyznaczają każdemu określone funkcje w społeczeństwie, które tak e trzeba wykonać dobrze. Człowiek staje się doskonałym (*spoudaios*) przez to, e osiągnął doskonałość w życiu i wykonywaniu obowiązków; a jest to naczelnym i nadrzędnym zadaniem człowieka” (s. 86).

Z metaetycznego punktu widzenia komentarz ten wprowadza jeszcze inne perspektywy uprawomocnienia ludzkich wyborów. Cele życiowe człowieka zostają tu określone przez odwołanie się do naturalnych zdolności, okoliczności życia, ról społecznych. Zadanie życiowe będzie doskonale spełnione, je li jednostkowe cele zostaną właśnie ciębie wypełnione i zharmonizowane ze sobą. Sztuka harmonizacji również okazuje się wartościową. W tym kontekście interesujące jest zwrócenie uwagi na związek między *arete* człowieka a wytworami jego działania społecznego i pracy. Ujęcie to jest charakterystyczne dla rozwoju ludzkiej moralności w perspektywie Arystotelesowej *Polityki*. Pokazuje bowiem, e cele te dane są człowiekowi i e on

je w sposób naturalny w swej yciowej *praxis* odkrywa. Nadal jednak pytamy o uprawomocnienie celów ludzkiego ycia, a ono nie jest wystarczaj co ugruntowane w naturze i yciu społecznym.

Kluczem do uporządkowania warto ci i ostatecznego uzasadnienia Arystotelesowej etyki jest, zdaniem Wróblewskiego, odpowiedź na pytanie o najwłaściwszy sposób ród cnót. Odpowiedź ta zależy od wskazania związku pomiędzy yciem teoretycznym i *arete*. Autor zwraca uwagę na występujący w tym jeszcze pewien element wahania Stagiryty, gdy chodzi o wyspecyfikowanie, czym jest najwyższa dzielność człowieka: rozumem, czy jak inni czy rozstrzygając o tym, co piękne i boskie. Tote powiada: Jedną sprawą nie ulega wątpliwości jest postępowanie człowieka, działanie zgodne z tym właśnie pierwiastkiem, co do którego nie ma całkowitej pewności, jaki jest jego charakter, zapewnia człowiekowi szczęście doskonałe (*he teleia eudaimonia*), a działanie zgodne z tym pierwiastkiem jest czynnością kontemplacyjną (*he theorike*)” (por. s. 88-89). Ten brak „całkowitej pewności” może — w perspektywie dociekań metaetycznych — wiać o logicznej niedomykalności problemu ról poznania moralnego w oczach Arystotelesa, tak i na tym poziomie prób uprawomocnienia etyki. Rozum — jak dotychczas — nie okazał się wystarczającym ródkiem i władzą rozpoznawania dobra i zła. Istnieje natomiast u Arystotelesa moment, kiedy rozum, jak s. dzi Wróblewski, wydaje się samowystarczalnym, odnosząc się do przedmiotów najdoskonalszych, które mogą być odwoływania się do innych władz. To perspektywa transcendentna, w której ujawniają się wartości boskie mimo liwo człowieka. Wraca więc w tej interpretacji w tekście platoński zawarty w *Etyce eudemejskiej*.

Problem ten nie musi jednak mieć platońskiego rozwiania. Widają to na przykładzie dyskusji sporu o relację pomiędzy yciem zgodnym z cnotami a yciem po wiconym kontemplacji. Po omówieniu stanowisk W. Jaegera, J. Leonarda, R. Gauthiera, J. D. Monana, J. M. Coopera — Wróblewski przedstawia własną interpretację mimo liwo człowieka rozstrzygnięcia sporu. Odwołuje się mianowicie do rozdz. 6 księgi X *Etyki nikomachejskiej*, w którym, jak s. dzi, zawiera się podsumowanie dzieła. Znajduje tam uznanie szczęścia za najlepszy rodzaj cnoty, działanie zgodne z najlepszym rodzajem dzielności. Odpowiada to poglądowi na funkcję człowieka przedstawionemu na początku traktatu. Tu właśnie, zdaniem Autora, Arystoteles udziela kluczowej odpowiedzi, twierdząc: „co jest swoistą właściwością człowieka, to jest dla niego z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka jest nim tedy ycie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem” (EN 1178 a 6-7). Takie rozumienie istoty ludzkiej wynosi ją ponad świat materialny i zbliża do Boga (por. s. 99). Arystoteles godzi się z tym, że człowiek nie może oderwać się od ycia realnego i zatrzymuje się w pół drogi, wiadomy sprzeczności między praktycznymi zadaniami filozofa, który ma uczyć doskonałość współobywateli, a czysto kontemplacyjnym sposobem ycia. Wynik analizy — poparty autorytetem Gauthiera i Rorty’ego — pozwala Wróblewskiemu stwierdzić, że ycie kontemplacyjne jest dla Arystotelesa najlepszym rodzajem cnoty, „to najbardziej odpowiedni i właściwy *arete* duszy ludzkiej”. Nie wyklucza to jednak udziału w yciu pozostałych rodzajów cnót, stanowiących integralną część najwyższego dobra człowieka (por. s. 102).

Powinno zanie czynności w systemie zintegrowany wokół wartości, którą znajduje, zdaniem Wróblewskiego, rozwinąć w czystym związku rozduku i dzielności. Wszystkie cnoty współistnieją u Arystotelesa z rozdukiem. Nad tym związkiem dominuje za mdro filozoficzna jako najlepsza część duszy, ze względu na którą rozdek wydaje nakazy. W tym duchu Wróblewski analizuje fragmenty 7 i 8 rozdz. VI i X księgi *Etyki nikomachejskiej*, wydobywając z ich treści w tym zaprzeczające przeciwstawno cnoty moralnych i życia kontemplacyjnego. Są nimi: 1) postawienie rozduku i dzielności obok siebie, 2) przekonanie, że mdro filozoficzna w najwyższym stopniu czyni człowieka szczęśliwym, 3) twierdzenie, że działanie duszy może być poprawne i doskonałe w różnym stopniu, osiągnięcie zaś w życiu kontemplacyjnym, choć cnota pozostaje zawsze ta sama. Stąd konkluzja: „oddzielne traktowanie życia zgodnego z cnotami i życia oddanego kontemplacji jako dwóch przeciwstawnych sposobów życia nie jest intencją Arystotelesa” (s. 105).

Z epistemologicznego punktu widzenia nasuwa się jednak obawa, że w tej argumentacji zatarta zostanie zasadnicza różnica między rozdukiem i dzielnością, polegająca na ich przynależności do wyrażenia odróżnionych rodzajów cnot dianoetycznych i etycznych. Jeśli więc cnoty te są odmiennej natury, je li człowiekowi właściwa jest zdolność odróżniania dobra i zła (poczucie moralne), to czy kryteria moralne muszą mieć antropologiczne uzasadnienie? Wydaje się, że antropologia może jedynie wyjaśnić akt poznania moralnego, ale nie może być gwarantem jego pewności. To wyjaśnienie jest jednak niezbędne: opisuje ono, jak odbywa się poznanie moralne, ale nie uzasadnia go. Używając analogii powiemy, że rola antropologii przypomina wiedzę o mechanizmie, wiedza ta jednak nie uprawia mechanizmu w ruchu ani nie wyznacza marszruty. Wiedza ta jest cenna, potrzebna, ale bynajmniej nie jest wystarczająca przy wyborze celu podróży. Antropologia może tedy objaśnić nam i ukazywać wartość rozumu, ale z etycznego punktu widzenia zasklepienie się w tej zdolności jest pułapką, chyba że prowadzi do poznania sedna wszelkiego bytu, wszelkiego działania. Gdyby tak było, mdro filozoficzna jako skończona wiadomość o świecie, obejmująca także jego wartość, stanowiłaby punkt odniesienia dla etyki.

Kontemplacja jest u Arystotelesa następstwem dojrzałości, poznania prawdy, skoncentrowaniem się na prawdzie osiągniętej w rezultacie jej poszukiwania i zdobytego w życiu obywatelskim do wiadczenia. Oddawanie się kontemplacji daje szczęście. Taki człowiek już niczego nie potrzebuje, ponieważ swoje indywidualne szczęście osiąga poza uczestnictwem w życiu społecznym. Z drugiej strony jednak, „kontemplujący nie przestaje być członkiem społeczności i musi się w jakiej mierze podporządkować wymogom zewnętrznego przymusu i zewnętrznej konieczności wspólnego życia” (s. 107). To, co społeczne w ludzkiej naturze i co było do wgnięcia rozwoju człowieka, staje się w ideale życia kontemplacyjnego właściwie funkcjonalnie zbędne, traci wartość, a nawet ogranicza mdrca, który przecie musi znosić konieczność wspólnego życia. Kontemplujący filozof Arystotelesa jest jednak przydatny społeczeństwu jako **wiadek prawdy**, wnoszący w życie społeczne głębię refleksji.

Argumentacja tu wspiera Autor fragmentem *Etyki eudemejskiej*, w którym rozważana jest relacja między boskim pierwiastkiem i jego kontemplacją a życiem cnotliwym (EE 1249 a 22 — 1249 b 25). Mówi się tam, że Bóg nie rozkazuje,

a jedynie rozsdek wydaje rozkazy ze wzgl du na Niego. Wobec tego wszelkie post powanie, które mija si z tym ujem, przeszkadza kontemplacji i jest złe. Wróblewski znajduje w tym kryterium etyczne, pozwalaj ce oceni nasze wybory i nasze post powanie, z perspektywy tego, czy ono prowadzi do kontemplacji i słu - by Bogu, czy te od tego powstrzymuje. Otrzymujemy wreszcie naczeln kryterium aksjologiczne Arystotelesowego systemu etycznego. Nasze pytanie o prawd i pewno poznania moralnego znajduj odpowied na poziomie m dro ci filozoficznej.

Kryterium to jest jednak mało okrelone. Po pierwsze dlatego, e nie mówi nam ono niczego o samym Bogu. Po drugie — e jednak zwi zek kontemplacji Boga z etyk nie został wykazany jako rozstrzygaj cy merytorycznie o post powaniu w poszczególnych przypadkach. Autor zdaje sobie z tego spraw , twierdz c, e nale y jedynie przypuszcza , i mo na zaufa rozumowi (rozs dkowi), który jest zdeterminowany rozumieniem Boga, b d c najbardziej boskim i przeto najlepszym pierwiastkiem w człowieku. Problem polega tu na wskazaniu władzy moralnego poznania. Uzasadnieniem wskazania na rozum jest boska pozycja tego pierwiastka w człowieku, prowadz ca go do kontemplacji jako doskonałego funkcjonowania tej władzy. Wróblewski konstatuje, e komentatorzy *Etyki eudemejskiej* na ogół nie maj w tliwi ci co do zwi zku cnót z kontemplacj . Zatem przeciwstawienie tej *Etyki Etyce nikomachejskiej* w kwestii relacji mi dzy yciem kontemplacyjnym i yciem moralnym wynika z „niedostatecznego poznania miejsca i roli kontemplacji w yciu człowieka, jak rozumie j Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*” (s. 112).

Powy sza dyskusja ilustruje znan tez , e absolutyzmu w etyce broni si za cen formalizmu (współcze nie potwierdza to L. Kohlberg). Człowiekowi brakuje wi c ci gle aksjologicznej miary post powania. Poznanie moralne, rozwini te z naturalnej podstawy, ukazuje nam warto naczeln , która nie jest dostatecznie jasna. Kontemplacja warto ci okazuje si pod aniem za głosem rozumu, który wczytuj c si w absolutny wiat warto ci, jedynie zbli a si do poznawczo, ale my nie mamy narz dzi odró nienia intuicji od iluzji. By mo e to było powodem, e w zako czeniu *Etyki nikomachejskiej* teleologiczno-antropologiczn koncepcj etyki Arystoteles potraktował jako hipotez wymagaj c sprawdzenia w do wiadczeniu (1179 a 17n). Okazuje si , e kierujemy si rozumem jako naturaln wprowadzie władz poznawcz , ale władza ta ksztaltuje i doskonali sw funkcj moraln w yciu. Jak mówił Arystoteles: „człowiek bowiem etycznie wysoko stoj cy os dza wszystko trafnie i we wszystkim to wydaje mu si dobrem, co nim jest istotnie (*EN* 1113 b 30). W naszym wieku na swój sposób powiedział to samo Elzenberg: „Dobro w wiecie odkrywamy w miar , jak sami stajemy si lepsi”⁷. Oto droga, po której stopniowo przebijamy si do wiata warto ci.

Antropologia, jak znajduje Wróblewski u Arystotelesa, gł boko uwikłana jest w relacj tego, co ludzkie i tego, co boskie w człowieku. Autor popiera stanowisko Gauthiera, który uwa a, e przedmiotem kontemplacji jest Bóg osobowy: kontemplacja wi e si z czci (*theorein* i *therapein*), przejawia si w niej doskonało człowieka. Nie pierwszy raz okazuje si , e je li nawet etyka zrywa z metafizyk w punkcie wyj cia, to przez antropologi do niej wraca. Tak czy inaczej poznanie

⁷ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porz dku czasu*. Kraków 1963, s. 270.

praktyczne odnosi si do wiata, który opisuje i wyja nia teoria. Je li z wiedzy o wiecie i człowieku nie mo na dedukowa etyki, to próbuje si redukowa etyk do metafizyki. Obie drogi ró ni si jednak zasadniczo co do pewno ci wyników poznania moralnego. Pierwsza daje nam złudzenie pewno ci za cen oderwania od rzeczywisto ci moralnej. Druga natomiast zachowuje poczucie realizmu, ale pozostawia nas w obliczu uzasadnie prawdopodobnych.

Wróblewski uwa a, e Arystoteles znajduje na to odpowied w uj ciu szcz cia jako *scholé*. Polega ono na uwolnionym od trudów i obowi zków nieskr powanym oddawaniu si czynno ciom rozumu i cieszeniu si ich samostarczalno ci . W czynno ci tej jest pierwiastek boski. Tote powiada Arystoteles: „Takie ycie przechodziłoby jednak mo liwo ci człowieka” (*EN* 1176 b 26). Wróblewski zwraca uwag na przypuszczaj cy tryb wypowiedzi Arystotelesa, zdradzaj cy niepewno , w tpiwo , czy człowiek jest w istocie zdolny zbli y si do funkcji boskich. Wynik tej analizy prowadzi jednak Autora do wniosku, e: „Człowiek w uj ciu Arystotelesa dzi ki posiadanemu rozumowi przekracza swój materialn i ziemsk rzeczywisto . Zostaje wyró niony spo ród wszystkich istot ywych wytkowymi zdolno ciami, które sprawiaj , e zbli a si do rzeczywisto ci transcendentnej, któr mo e ogl da i powinien czci , je eli zdoła pow ci gn i ograniczy swoje potrzeby i nami tno ci. Przez poznanie prawdy człowiek kontempluje Boga, zbli a si do Boga i Go poznaje. Arystoteles umieszcza człowieka w podwójnym niejako wymiarze: wiata zmysłowego i wiata boskiego, wyznaczaj c mu tym samym szczególn pozycj we wszech wiecie. Doskonało człowieka jest wi c nieosi galna bez kontemplacji Boga. (...)” (s. 119). Trudno to zakwestionowa : pewno moralna mo liwa jest tylko na tym poziomie. Jednak e wraca i tu pytanie o rozró nialno intuicji od iluzji.

III. W wyniku obranej przez Wróblewskiego perspektywy interpretacyjnej Arystoteles ukazany został w *spectrum* mo liwych dróg poznania moralnego, ale dominuje w nim wychodz ca z racjonalizmu i zorientowana transcendentnie antropologia. Odnosz c si do niektórych rekapitulowanych przez Autora tez rozprawy, dookre lmy i nasze stanowisko:

1. Zgadzam si , e rekonstrukcja filozofii praktycznej Arystotelesa nie mo e ograniczy si do pism etycznych. Poszerza si w ten sposób pole analizy specyfiki poznania praktycznego. S dz jednak, e nadal mo na na tym polu zbiera argumenty na rzecz ró nych orientacji metodologicznych w etyce, w tym — empirystycznej.

2. Z braku jakiej metafizycznej zasady, do której mo na by odnie ycie człowieka, etyka otrzymuje wyja nienie w zarysie Arystotelesowej antropologii, któr Autor usiłuje zrekonstruowa w drugiej cz ci swej ksi ki. Obawiam si , e antropologia ta jest teleologicznie zorientowan metafizyk człowieka i metafizyczne wyja nienie przekształca si w redukcyjne uzasadnienie etyki. Z kolei empirystycznie zorientowanej etyce cnót mo na przypisa inn antropologi , je li zwi za *Etyk nikomachejsk* (zwłaszcza ksi gi II i VI) z traktatem *O duszy* oraz rozprawami zoologicznymi⁸.

⁸ Por. E. H. Olmsted” *The „Moral Sense” Aspect of Aristotle’s Ethical Theory*. „American Journal of Philology”, 69 (1948), s. 42-61.

3. Antropologia ta odkrywa ide kontemplacji jako definicję szczęścia i wyraz najlepszej funkcji człowieka, co zapowiedziane zostało przez Stagiryt na początku *Etyki nikomachejskiej*, a potwierdzone w jej zakończeniu, jako rozwiązanie kwestii ostatecznie o szczęściu. Takie ujęcie roli antropologii potwierdza nasze obawy metodologiczne, które dadzą się wyrazić w pytaniu: czy wynik teoretycznego w istocie poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek, może prowadzić do ustanowienia przesłanki najwyższej w obrębie poznania praktycznego, a więc — naczelnego kryterium aksjologicznego? Na pytanie zaś, czy Arystoteles miał wiadomo — trudno ci tego procesu, moim na odpowiedzię twierdzę, co, skoro w VI i finale X księgi *Etyki nikomachejskiej* stawiał do wiadomości etyczne wyjątki od zdolności dochodzenia do konkluzji etycznych za pomocą sylogizmu praktycznego⁹.

4. Choć znaczna część *Etyki nikomachejskiej* poświęcona jest opisowi ludzkiej aktywności, zmaganiu się z naturą i z innymi ludźmi, to jednak ukoronowaniem życia moralnego jest kontemplacja prawdy zawartej w Bogu.

To jest jedna z zasadniczych linii interpretacyjnych etyki Arystotelesa i etyki w ogóle, ale bynajmniej nie jest ona jedyną. Dowodem tego m. in. rozwój późno renesansowej recepcji arystotelizmu¹⁰ i współczesne powinowactwa empirystyczne zorientowanych teorii moralnych z Arystotelesem. Rozwój etyki przejawiał się w innych orientacjach, a one również zapożyły swe argumenty u Stagiryty.

5. Kontemplacja absolutnej prawdy, Boga, ujawnia szczególnie pozycję człowieka w kosmosie, jego egzystencję w wymiarze ziemskim i boskim, jego zdolność transcendowania ziemskiego i społecznego aspektu życia. Taka jest podstawa Arystotelesowej antropologii i zarazem odpowiedź na pytanie mistrzów — o to, kim jest człowiek.

Szczęście, choć taka konkluzja wydaje się silnie ugruntowana w tradycji intelektualnej i moralnej, to transcendowanie poznania etycznego poza naturalne aspekty życia nie oznacza jeszcze wniknięcia w absolutny wymiar wiary. Jeśli nawet Arystoteles dopuszczał możliwość kontemplacji absolutnej prawdy i dobra, a ludzkość trwa przy takiej wizji, to jednak europejska tradycja wspiera się na równie silnym nurcie krytycznym w etyce. Ponadto probabilistyczny charakter poznania etycznego nie wyklucza perfekcjonizmu moralnego, ale go w istocie zakłada. Stagirycie nie był przecież obcy — co starałem się wyeksponować — związek między doskonałością osobistą i troską o trafność wyborów etycznych. Dodam, że taka postawa nie wyklucza wzmocnienia asertywnych ze strony przekonanych do wyjątkowości, nawet filozoficznie wyrażanych. Trzeba mi jednak wiadomo — ich ułożono ci metodologicznej.

⁹ Por. T. Ando: *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. Sakyo-Kyoto 1958, s. 255-256. Autor uważa, że zasada moralna u Arystotelesa jest *a posteriori* nie tylko w porządku poznania, ale sama w sobie. Uniwersalna zasada etyki nie ma jednak takiej samej konieczności, jak zasada poznania teoretycznego. Ando twierdzi wyraźnie, że Arystoteles dopuszcza tylko aposterioryczny i probabilistyczny moralność.

¹⁰ Pisał o tym m. in. J. B. Korolec: *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.* Wrocław 1973.